ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN — POLONIA
VOL. XVIII, 2 SECTIO G 1971

Instytut Administracji i Prawa Publicznego
Zakład Prawa Państwowego

Andrzej BURDA

Miejsce jednostki we współczesnej cywilizacji na tle jej stosunku do państwa

Место личности в современной цивилизации на почве ее отношения к государству

La place de l'individu dans la civilisation contemporaine à base de son rapport à l'État

I

Wbrew sformułowaniu nagłówka poniższych rozważań interesować nas będzie przede wszystkim problem kształtowania się stosunku jednostki do państwa w dobie współczesnej cywilizacji. Ustalenie zaś pewnych prawidłowości w kształtowaniu się tego stosunku stanowić może podstawę dla ogólnego określenia perspektyw dalszego ewoluowania losów jednostki, nieuniknienie sprzęgniętych z losami rozwoju cywilizacji; te ostatnie przeważnie wpływają na sytuację jednostki poprzez odpowiednie ukształtowanie państwa. Sfera praw i wolności jednostki, które formalnie są jej przyznane i które (ewentualnie) władna jest skutecznie przeciwstawić państwu, zmienia się wraz ze zmianą dominującej w danej formacji koncepcji celów i społecznej funkcji państwa. Ale każda ideologia polityczna określona jest w swej treści szczególnymi znamionami aktualnego okresu rozwoju cywilizacji. Rzeczywisty układ stosunków między państwem a obywatelem jest praktycznym sprawdzianem adekwatności panującej ideologii politycznej względem danej epoki historycznej. Zatem kwestia korelacji interesów zbiorowości i jednostki jest nieodłącznie związana z różnymi fazami rozwoju cywilizacji ogólnoludzkiej. Stawianie jakichkolwiek prognoz w przedmiocie dalszego kształtowania się stosunków między państwem a jednostką zakłada zba-

danie tendencji rozwojowych danej fazy rozwojowej cywilizacji i określenie miejsca, jakie w niej przypada jednostce. W danym przypadku chodzi oczywiście o cywilizację współczesną.

Jeżeli ocena teraźniejszości (w szczególności zaś określenie charakteru stosunku jednostki do cywilizacji współczesnej) wydaje się przedsięwzięciem śmiałym, powiedziałbym nawet — wręcz lekkomyślnym w ramach pobieżnego szkicu, to próbę postawienia prognozy dalszego rozwoju nierozerwalnego splotu cywilizacji i jednostki poczytać wypada za zuchwalstwo i przejaw braku odpowiedzialności za to, co się głosi jako swój pogląd. A przecież nie sposób ograniczyć się do opisu takiego stosunku: jeżeli ma być w jakimś tam przybliżeniu wierny, jest on niemożliwy bez uchwycenia jego ewolucji na przestrzeni choćby ostatnich wieków; jest niepotrzebny, jeżeli nie dokonuje się go z myślą o odgadnięciu przyszłości i zażegnaniu w miarę możliwości niebezpieczeństw czyhających na ludzkość. Odgadnąć zaś przyszłość jesteśmy w stanie, mając oczy obrócone w przeszłość i pilnie obserwując rzeczywistość dnia dzisiejszego.

Gdy idzie o refleksje na temat losów ludzkości, określenia istoty i sensu historii, sformułowanie oczekiwań i nadziei związanych z perspektywą człowieka — uderzyć może obserwatora jeden interesujący moment, ten mianowicie, że oceny przeszłości nigdy nie są jednoznaczne i ostateczne, teraźniejszości — zawiłe i polemiczne, zaś perspektywy przyszłości — stopniowo w pochodzie dziejów coraz pesymistyczniejsze. Nie znaczy to, by w przeżywaniu świata przez człowieka nie pojawiały się nowe zorze, ale blask ich blednie i niewiele przynosi radości. W przeszłości nie brakowało dramatów i kataklizmów, ale reakcje tchnęły w mniejszym lub większym stopniu optymizmem, choć optymizm ten płynął nie tyle z przeświadczenia opartego na trzeźwej analizie historiozoficznej, a częściej miał swe źródło w momentach religijnych oraz w intuicji zdrowego człowieka. Mniejsza o źródła, istotne było to, że kształtował czynną postawę do zdarzeń, uzbrajał ducha ludzkiego w walce z nacierającą groźbą. Był lęk przed piekłem, bo na jego bramie umieszczono napis: „*Lasciate ogni speranza*". Napis tchnął grozą i działał obezwładniająco, ale piekło nie było przecież czymś nieuniknionym. Nie było niedoli ludzkiej, w której nie głoszono by pociechy i wybaczenia. Wygnańcom z raju gniewny stwórca przyobiecał zesłanie odkupiciela. Prorocy izraelscy grozili karami i wzywali do pokuty, ale nie pozbawiali ludzi „zbawienia słońca"; Platon zwątpił wprawdzie (po przykrych doświadczeniach osobistych) w możliwość zrealizowania idei rządów filozofów, ale uwierzył, że „przyjdzie jeden taki, jak się należy, i będzie miał państwo uległe, to przeprowadzi wszystko, w co się dziś ludziom wierzyć nie chce" (*Politeia*, ks. VI). Rousseau uznał za wielkie

nieszczęście, że człowiek utracił raj wychodząc ze stanu natury, ale przepowiadał urzeczywistnienie królestwa rozumu i możliwość postawienia prawa ponad człowiekiem, co zapewni panowanie cnoty. Pełen optymizmu był wiek XIX, ale z początkiem naszego wieku powiały mroźne wiatry, co zwarzyły kwiaty nadziei. Czy źródła tak uderzającego zagasania nadziei szukać należy w zmianie sposobu widzenia jednostki, czy też w pewnych prawidłowo występujących właściwościach rozwoju cywilizacji? Jedno i drugie: sposób widzenia jednostki jest zawsze historycznie ukształtowany, z kolei zaś sposób widzenia ujawnia się w działaniach człowieka, który przecież tworzy historię. Już w tym samym manifestuje się związek losów jednostki z losami cywilizacji.

Przeczucie niechybnie mającego nastąpić zwrotu w dziejach ludzkości i człowieka od dawna już występowało w historii i nie jest znamieniem wyłącznie naszej epoki. Występuje ono dzisiaj silniej niż kiedykolwiek, ale towarzyszą mu uczucia bezgranicznej grozy, powszechnego niepokoju, strachu przed czymś potwornym a zarazem nieuniknionym. Nigdy bowiem jeszcze w dramatycznych spięciach historii nie były zagrożone tak wielkie wartości, a nade wszystko dalsza egzystencja człowieka. Lęk umacnia podejrzenie, że człowiek, to nie tylko *homo sapiens*, ale i *homo demens*.

Za czasów boskiego Augusta Maro Vergilius, oczarowany blaskiem chwały i potęgi swego wieku, śpiewał proroczo:

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
Magnus ob integro saeclorum nascitur ordo.

I dzisiaj powszechne jest przekonanie, że przekraczamy progi wielkiego porządku zgoła nowych wieków, ale przekonaniu towarzyszą inne uczucia. Wszak nasz przyjaciel Maro wiązał przepowiednie z wiarą w powrót złotego wieku. A jakie są szanse dzisiaj i jakie nadzieje związane z nadchodzącą erą? Postaramy się pokrótce nad tym zastanowić.

II

Punktem wyjścia niniejszych rozważań jest określenie stosunku jednostki do cywilizacji. Tymczasem już samo sformułowanie problemu zdaje się przesądzać rozwiązanie wstępnego problemu, dając wyraz poglądowi, że rola jednostki zredukowana została w przebiegu procesu historycznego do roli molekuły aktualnej cywilizacji, ta ostatnia zaś jest czymś danym z zewnątrz, pochłaniającym pojedynczego człowieka i nadającym mu kształt na wzór i podobieństwo własne, czymś, co przeważnie rozstrzyga o możliwościach jego treści i kierunku rozwoju. Cywilizacja miałaby stanowić *prius* w procesie dziejowym, jednostka —

posterius. Historia miałaby stanowić dzieje cywilizacji, a nie jednostek. Sformułowanie właśnie takie, a nie inne, daje znać o rozpowszechnionym, choć raczej nieuświadomionym, sposobie myślenia.

Sformułowanie zawiera *in nuce* rozwiązanie wysuniętego problemu, budzić jednak będzie wątpliwości co do właściwego sensu użytych tam pojęć, tj. cywilizacji w ogóle oraz „cywilizacji współczesnej" w szczególności. Przypomnijmy, że określeniami „cywilizacja" i „kultura" posługują się niektórzy *promiscue*. W danym wypadku nie będzie to zachodzić, bo z sensem można mówić o „miejscu jednostki w cywilizacji", zwrot zaś „miejsce jednostki w kulturze" musi razić jako wyraźnie trącący nonsensem. Jakież więc należy przypisać znaczenie tym określeniom?

Przyłączamy się do dość powszechnego poglądu, według którego kultura to każdorazowa, historycznie określona, całość życia społecznego, obejmująca w swej jedności zarówno dziedzinę reprodukcji idei (kultura w węższym znaczeniu), jak i dziedzinę reprodukcji materialnej (cywilizacja). Właśnie przy takim rozumieniu ma sens sformułowanie „miejsce jednostki w cywilizacji", tj. miejsce w materialnej strukturze społeczeństwa, podczas gdy kultura jest czymś tkwiącym przede wszystkim we wnętrzu ludzkim i emanującym na zewnątrz. Kultura — to w pierwszym rzędzie świat idei. Cywilizację wiąże ten związek z kulturą, że stanowiąc techniczne i organizacyjne ramy społeczeństwa, przedstawia równocześnie wcielenie i produkt panujących w danej epoce idei. W zasadzie nie do przyjęcia jest spenglerowska koncepcja organicznej struktury historii i cyklicznego rozwoju cywilizacji, zawiera jednak chyba przebłysk trafnego spostrzeżenia tam, gdzie ustala związek między kulturą a cywilizacją: każda kultura ma swoją własną cywilizację. Kultura żyje w ludziach i ich ideach, cywilizacja — to najbardziej zewnętrzne i sztuczne stany, jakie człowiek zdolen jest osiągnąć. W związku z tym to jest charakterystyczne: idee w pewnym momencie przechodzą kryzys, obumierają i są przezwyciężane, a odpowiadająca im cywilizacja jeszcze trwa; nadchodzi moment, gdy cywilizacja przypomina ciało bez duszy, aż nadchodzi czas tworzenia nowej kultury, wyrosłej z nowych idei, kiełkujących na gruncie przeobrażeń społeczno-ekonomicznych. Taki schemat dynamiki procesu historycznego odpowiada w gruncie rzeczy założeniom materializmu historycznego: rozkład struktury ekonomicznej społeczeństwa, nie odpowiadającej nowym potrzebom, poprzedza krytykę ujawnionych sprzeczności, rodzi idee nowego ładu społecznego i nowego uregulowania stosunków międzyludzkich. W schemacie więc procesu historycznego ideom przypada doniosła rola, choćby dlatego, że „idea staje się siłą materialną, gdy opanowuje masy" (Marks). Marks i Engels bynajmniej nie twierdzili, że wszystkie

przeobrażenia społeczne i kulturalne mogą być wyjaśnione przez fakty ekonomiczne. Wręcz odwrotnie, Engels na przykład z całą pasją piętnował opaczne pojmowanie materializmu historycznego: „Według materialistycznego pojmowania dziejów momentem w ostatniej instancji decydującym w historii jest produkcja i reprodukcja rzeczywistego życia. Ani Marks, ani ja nie twierdziliśmy nigdy nic ponadto. Jeśli więc ktoś to przekręci i powie, jakoby moment ekonomiczny był jedynie decydujący, zmieni on owo twierdzenie w nic nie mówiący abstrakcyjny i niedorzeczny frazes". (List do J. Blocha z 22 IV 1890 r.). Według marksistowskiego ujęcia podział na kulturę duchową (świat idei) oraz materialną (cywilizacja) jest do przyjęcia jako wyraźnie rysujący się w ruchu historycznym ludzkości. Człowiek jest twórcą historii, a wszelkie wartości społeczne i kulturalne istnieją przez człowieka i dzięki człowiekowi.

Zaródź cywilizacji i zdolność jej do rozwoju tkwią w duchowych pokładach życia człowieka; cywilizacja jest emanacją ducha ludzkiego, ale byt jej jest czymś jak najbardziej zewnętrznym, obiektywnym, samoistnym i rozwijającym się według własnych praw. Istnieje przez człowieka, ale sama z kolei oddziałuje na treść jego życia duchowego i określa sposób przeżywania świata. Cywilizacja jest uhistorycznieniem człowieka, gdyż rzeczywistość jego jest historią. Gdy z kolei wypowiadamy prostą i samą przez się narzucającą się myśl, iż jednostka w jej rzeczywistym kształcie jest produktem historii, otrzymujemy formułę orzekającą o najściślejszym związku cywilizacji i jednostki. Charakter tego związku — zwłaszcza jego intensywności — zmienia się w rozwoju historycznym, a zmiany takie wyznaczają granice epok. Tak dzieje się w sferze ruchu historycznego i paralelnie w dziedzinie myśli ludzkiej. Pod wpływem impulsów wywołanych tym ruchem zmieniają się wyobrażenia w przedmiocie społecznego i moralnego wartościowania różnych modeli omawianego związku.

Ale przedmiotem niniejszych rozważań jest miejsce jednostki w cywilizacji nie w ogóle, lecz w cywilizacji współczesnej. Jakie więc momenty wyznaczają odrębność i jedność pewnej cywilizacji. Jeżeli pod jej pojęciem zgodziliśmy się rozumieć społeczną reprodukcję materialną, wyrażającą się najdobitniej w technicznej i organizacyjnej strukturze danego społeczeństwa, to o odrębności takiej rozstrzygać będzie decydująco krąg podstawowych idei, według których uformowała się i rozwinęła odpowiadająca im cywilizacja. Właściwości rozwoju idei społecznych powodują, że granice takie będą płynne i zmienne w zależności od stopnia odrębności, a jednocześnie i wewnętrznego powinowactwa różnych, historycznie po sobie następujących, kręgów idei. Wchodzić więc mogą w grę różne punkty widzenia i odpowiednio odmienne periodyzacje. Zda-

rza się słyszeć o wielkim historycznym kompleksie cywilizacyjnym starogrecko-chrześcijańsko-zachodnioeuropejskim, to znów — przy przyjęciu węższych podziałów — o cywilizacji XIX wieku czy równocześnie nowoczesnej amerykańskiej. W zależności od konkretnych potrzeb badawczych i przyjętej celowości skoncentrowania uwagi na węższych okresach historycznych usprawiedliwione będą takie, to znów inne podziały i przedziały.

W szeroko ujętym kompleksie cywilizacyjnym z konieczności odgraniczyć trzeba pewne wyodrębniające się fazy jej rozwoju. Każda nowa struktura techniczna i organizacyjna społeczeństwa nawiązuje do powszechnego dorobku myśli ludzkiej, a równocześnie stanowi negację pewnych elementów zawartych w poprzedzających ją systemach poglądów. Akcentując zachodzącą w rozwoju dziejowym kontynuację, widzi się tylko jedną jego stronę. Gdyby się tylko do tej ograniczyć, ruch historyczny sprowadzilibyśmy do zmian czysto ilościowych, a przecież w rozwoju — obok i równocześnie z tamtymi — zachodzą daleko idące zmiany jakościowe. Dialektyka rozwoju dziejowego wyraża się w tym, że nowe idee są całkowitym lub częściowym zaprzeczeniem niektórych znanych już uprzednio idei. Kontynuacja i negacja, splatając się i uzupełniając, stanowią dwie nierozłączne strony procesu historycznego; są niejako dwoma zasadniczymi wektorami sił napędowych historii: negacja decyduje o coraz nowych jego treściach; kontynuacja tworzy jedność i całość ogólnoludzkiego rozwoju. Potrzeba było przypomnieć to tutaj, by podkreślić względność i konwencjonalność wyodrębniania całych kompleksów cywilizacji czy też pewnych jej etapów. Jak należy rozumieć określenie „cywilizacja współczesna" i odkąd datować jej początek, biorąc pod uwagę, że podstawą wyodrębnienia „współczesności" w naszym wypadku winny być te znamiona, które w szczególności mogą być przydatne przy wyznaczaniu pozycji jednostki w cywilizacji, w całości materialnej struktury nowoczesnego społeczeństwa. Z tego punktu widzenia na czoło należałoby wysunąć momenty charakteryzujące swoistość i odrębność epoki gigantycznego rozwoju sił wytwórczych, zawrotnego rozwoju nowoczesnej techniki. Pod tym względem wiek XX jest dalszym ciągiem wieku ubiegłego. Wielkie rewolucje przemysłowe zapoczątkowały i rozwinęły cywilizację współczesną — cywilizację maszyn, niebywałego zagęszczenia i koncentracji życia społecznego, prymatu orientacji na zbiorowość nad orientacją na osobowość ludzką. Wydaje się, że to jest cechą dominującą cywilizacji współczesnej, którą trzeba wziąć za punkt wyjścia, gdy się usiłuje scharakteryzować pozycję zajmowaną w niej przez jednostkę.

III

Wiek XIX zapoczątkował epokę maszyn, której apogeum i punkt zwrotny, a zarazem krytyczny stanowi wiek XX. Zawrotne tempo mechanizacji jest szczególnym jej znamieniem, znajdującym uderzające odbicie w sferze rozwoju osobowości ludzkiej: człowiek mądry przeobraża się w człowieka budującego maszyny, z kolei zaś zostaje wyręczony przez nie, gdyż i te stają się zdolne do wytwarzania egzemplarzy własnego rodzaju. Maszyny upodabniają się do człowieka, a człowiek w dziele opanowywania sił przyrody upodabnia się do maszyny.

Rola maszyny zapewnia we współczesnej cywilizacji prymat wartości materialnych nad duchowymi. Niewątpliwie ustokrotnia potęgę człowieka, ale jednocześnie rozszerza krąg możliwości rozwoju w nim zarówno dobra, jak i zła. Potęga i walory maszyny rzucają cień na duchowe życie człowieka, żłobią nowe rysy w jego psychice. Maszyna unaocznia ślepą i brutalną siłę, działającą według żelaznych praw, nie znającą miłości ani litości, imponującą pośpiechem. Czyni zbędnym wysiłek mięśni i mózgu, nie zachęca do refleksji i kultywowania życia wewnętrznego. Duchowi potomkowie Greków z uśmiechem wysłuchują mitów o ułomnych bogach i nieporadnych herosach, ale ubóstwiają maszynę, gdyż uwierzyli w jej wszechmoc i mądrość, pozbawiając w ten sposób pojęcie bóstwa atrybutów dobroci i litości. Cześć dla maszyny wtłacza się zgrzytem w stosunki międzyludzkie, pozbawiając je bezpośredniości i intymności. Następuje zahamowanie wszechstronnego i harmonijnego rozwoju człowieka. Automatyzacja narzędzi produkcji prowadzi pośrednio do automatyzacji człowieka. W rezultacie olśniewają sukcesy w dziedzinie opanowywania przyrody, rozpościerającej się na zewnątrz człowieka, zaniedbano natomiast wysiłki opanowania przyrody, stanowiącej substancję duchowego życia jednostki. Uzbrojony w technikę człowiek szykuje się do szturmowania gwiazd, gdy równocześnie toczą się procesy o ludobójstwo i wymierają z głodu miliony dzieci. Odzywa się wołanie o pokój wtedy, gdy w różnych zakątkach świata toczy się okrutna wojna. I nieodparcie przypominają się słowa Platona, że „w każdym z nas przeciwko samemu sobie toczy się wojna" (*Prawa*, ks. I 626).

To kapitalizm przyniósł ze sobą zmaterializowanie życia ludzkiego i degradację duchowych wartości człowieka. Ten moment jest punktem wyjścia marksistowskiej krytyki porządku kapitalistycznego i jego napiętnowania ze względów moralno-społecznych. Groźna okazała się bowiem nie tylko rosnąca nędza materialna szerokich mas i wyzysk ekonomiczny, lecz także dokonujące się równocześnie z tamtym procesem „zubożenie człowieka jako człowieka", degradacja jego moralnej

wartości i godności. Wyobcowanie istoty ludzkiej wyraża się przede wszystkim w tym, że w świecie ludzkim panuje siła nieludzka, w rażącej dysproporcji między rosnącymi zasobami a wartością człowieka jako istoty ludzkiej, we wzroście wzajemnej obcości między ludźmi i braku wzajemnej życzliwości oraz ofiarności w imię obrony wartości czysto ludzkich. Cały marksistowski program przebudowy społeczno-ekonomicznej obliczony był na urzeczywistnienie humanizmu socjalistycznego.

Marks był nieodrodnym dziedzicem tradycji humanistycznych; współtwórca socjalizmu naukowego nieprzypadkowo studiował filozofię, prawo i ekonomię. Zmaterializowanie życia społecznego prowadzi za sobą dehumanizację cywilizacji. Jakże daleko odeszła współczesność od Sokratesa, który, jak podaje Arystoteles, „zajmował się jedynie sprawami etycznymi, całą zaś przyrodą nie zajmował się wcale". Sam Arystoteles, chociaż postawił tezę, że nie ma innych substancji niż materia, w hierarchii nauk na czołowe miejsce wysunął „filozofię pierwszą" jako naukę mającą za przedmiot b y t j a k o t a k i. Idealizm Platona był reakcją na ujawniającą się w jego czasach w Atenach żądzę zysku i bogacenia się, gdyż ta „nie pozostawia ludziom wolnego czasu i swobodnej myśli, żeby troszczyć się o coś innego niż o własne mienie" (*Prawa*, ks. VIII, 831). Cechą współczesnej cywilizacji jest utrwalona supremacja w nauce tzw. dyscyplin technicznych i dalece posunięta — a właśnie w owych dyscyplinach możliwa i owocna — specjalizacja, wyrażająca się w zakreśleniu zadań badacza na niezmiernie wąskim wycinku rzeczywistości. Współcześni naukowcy — jako typ reprezentatywny dla epoki — to istoty jak legendarne skrzaty, co to niepozorne, niewidzialne i bagatelizowane, spełniają pożyteczne usługi za skromną miseczkę jadła i napoju. Spełniają posługi, których sensu i przeznaczenia nie znają. Nie są w stanie dać ogólnych wskazań dla ludzkości, bo wyspecjalizowali się w swojej mikrodziedzinie i nie ogarniają całości: „takie widzi świata koło, jakie tępymi zakreśla oczy". Nauka święci triumfy w dziedzinie techniki. Tego rodzaju zjawiska, występujące we współczesnej nauce, są odzwierciedleniem rzeczywistej pozycji jednostki w cywilizacji, a zarazem przyczyniają się do umocnienia nadrzędności nad nią coraz spoistszej zbiorowości. Odnieść to można odpowiednio także i do dziedziny wychowania.

Klasyczny liberalizm przesadnie akcentował autonomiczną pozycję jednostki, jej cele i interesy, uważając, że realnie istnieją tylko jednostki, nie ma zaś własnych i odrębnych celów oraz interesów zbiorowości. Egalitaryzm — różnych maści i odcieni — poświęcał tzw. wolność jednostki w imię urzeczywistnienia równości. Ale nie trzeba dowodzić słuszności marksistowskiej tezy, iż postulat równości ma sens jedynie wówczas, gdy sprowadza się do postulatu zniesienia klas. Jest oczywiste, iż różnice eko-

nomiczne nie są jedynymi, które wprowadzają przedziały między ludźmi i wyłaniają takie czy inne grupy.

Rozwój techniki i koncentracja środków produkcji działają na rzecz skoncentrowania i intensywności życia zbiorowego. Potrzeby organizacji i kierowania produkcją społeczną wymagają koordynowania masowych działań, narzucania decyzji, płynących z centralnego ośrodka dyspozycji, szerokim masom biorącym udział w produkcji. W konsekwencji wzajemna więź międzyludzka staje się coraz oczywistsza, a zwężanie się marginesu autonomii jednostki coraz widoczniejsze. Dodajmy, że w sensie technicznym i zewnętrznym scharakteryzowane zjawiska występują zarówno w państwie kapitalistycznym, jak i socjalistycznym, albowiem decyduje o tym stopień rozwoju sił produkcyjnych, mechanizacji i automatyzacji. Osiągnięcie względnego zrównania jednostek ginących w masie idzie w parze z powiększeniem dystansu między masami a ich kierownikami i przywódcami. Pomniejsza się rola jednostek anonimowych w masie, rośnie rola jednostek, grup i elit kierujących ruchem mas.

Potrzeby produkcji zajmują tak centralne miejsce w życiu społeczeństw, że narzucanie woli masom przerzuca się z dziedziny ekonomicznej także do innych sfer działalności ludzkiej: polityki, wychowania i kultury. Ostro zarysowują się tendencje supraindywidualistyczne w politycznej organizacji społeczeństw. Państwo nowoczesne nieustannie poszerza pole swojej aktywności i wkracza w coraz to nowe dziedziny życia. Wbrew pozorom i postulatom maleje rola inicjatywy oddolnej, podobnie zresztą jak i skuteczność kontroli nad aparatem państwowym. Rośnie omnipotencja państwa w cywilizacji współczesnej, w tych samych rękach skupia się władza ekonomiczna, dystrybucja dochodu społecznego, kierownictwo polityczne, zorganizowane oddziaływanie na postawę mas i kształtowanie ich wierzeń politycznych, kierowanie kulturą, ustalanie idei wychowawczych i bezpośrednia ingerencja w proces wychowawczy. Planowanie gospodarcze, wszechobecny lęk przed zamieszkami wewnętrznymi i groźba wojny służą jako argumenty w powszechnych zabiegach umacniania i zaostrzania dyscypliny społecznej. Więzy zespalające całość są coraz mocniejsze, liczniejsze i kunsztowniejsze. Kurczy się margines swobodnej decyzji jednostek, wiotczeją możliwości i środki oporu przeciw postępującym zamachom biurokracji i technokracji na pozostałe okopy jej wolności. Niebywała koncentracja władzy politycznej w rękach niewielu występuje jako prawidłowość rozwoju współczesnej cywilizacji. W naszych oczach urzeczywistnia się w wyolbrzymionych rozmiarach skreślony piórem Hobbesa obraz wszechpotężnego i wszechobecnego państwa: *„Atque haec est generatio magni illius Leviathan, vel ut dignius loquar, mortalis Dei”* (*Leviathan*, rozdz. XVII).

Zawiły jest problem szans dalszego rozwoju demokracji rozumianej

jako możność wyboru między różnymi alternatywami programów politycznych, swobodna wymiana poglądów i kontrola nad administracją państwową. Ci, którzy dzierżą ster życia gospodarczego i politycznego, są dostatecznie silni i ufni w słuszność swego programu działania; nie żąda się demokracji, gdy się jest potężnym i pewnym siebie, wołają o nią ci, którzy są słabi i boją się przegranej. Aktywność poruszających się mas obliczona jest na realizację gigantycznych przedsięwzięć i dlatego brak jest miejsca na inicjatywę oddolną. Kierowanie ekonomiką i administracją staje się sprawą coraz więcej skomplikowaną i zawiłą, dlatego brak jest warunków dla rozwoju społecznej kontroli nad aparatem państwowym. Koncentracja techniki i władzy jest tak ogromna, iż nie można znaleźć środków na realizację programów wysuniętych od dołu. Nigdy jeszcze w historii naszej cywilizacji tak potężne siły nie zaciążyły nad losem i rozwojem jednostki niż dzisiaj, nigdy też zbiorowość nie uzyskała tak wielkiej przewagi nad swymi członkami: zbiorowość jest całością i jednością ściśle zespalającą swe części, które w niej tylko znajdują swój sens, dopełnienie i przeznaczenie. Stąd znajdujący posłuch postulat całościowego uporządkowania życia społecznego. Czyżby człowiek potaniał, w miarę jak przybywa ludzi?

IV

Zaczątki wielkiego przemysłu i pojawienie się pierwszych maszyn spotkały się z mieszanymi uczuciami ludzi. Budziły optymizm, otwierały perspektywy wzmożenia potęgi człowieka i uwielokrotniania dóbr materialnych. Budziła zaś niepokój wizja nowego świata, w którym technika i skoncentrowanie władzy zagrażają swobodnemu rozwojowi jednostki. Bał się rozwoju przemysłu Rousseau, wskazując, że wielkie miasta zrujnują wieś, ostoję naturalnego rozwoju człowieka, któremu rzetelność winna być droższa niż wiedza; bał się i dlatego, że wielki przemysł, przynosząc ze sobą wielką własność, unicestwi materialną podstawę realizowania woli powszechnej, możliwej — w jego mniemaniu — tylko tam, gdzie podstawą ustroju będzie *„modus agri non ita magnus"*. Być może, że maszynoburcy bronili nie tylko doraźnego interesu, niszcząc rywala pozbawiającego ich pracy, a działali w obronie człowieka, ostrzeżeni instynktem o nadchodzącym niebezpieczeństwie. W każdym razie wiek XIX tchnął optymizmem. Wyrazem wiary w lepszą przyszłość był i liberalizm, tchnęły otuchą i nadzieją poglądy socjalistów utopijnych w przedmiocie rozwiązania powstałych sprzeczności epoki. Świadectwem twórczego, bo opartego na naukowych podstawach, optymizmu był marksizm, wywodzący, że obalenie kapitalizmu wyzwoli człowieka od ekonomizmu, zapoczątkuje jego swobodny rozwój, urzeczywistni ład społeczny ludzi wolnych od wyzysku i ucisku.

Wiek XX przynosi zimny powiew pesymizmu. Człowiek z coraz większym lękiem spogląda w przyszłość. Na początku stulecia pojawiły się wróżby o upadku cywilizacji zachodnioeuropejskiej, dzisiaj groźba zniszczenia człowieka przy pomocy sił stanowiących triumf jego myśli nie jest bynajmniej chorobliwym urojeniem .

Narzuca się problem, jakie jest wyjście z sytuacji i jaka jest droga wiodąca do podniesienia pozycji jednostki, zabezpieczenia pełnego i harmonijnego rozwoju człowieka. Czy ma to być ucieczka w wewnętrzną samotnię człowieka? W żadnym wypadku, bo przecież życie duchowe musi mieć dostarczone treści z zewnątrz do przetrawienia. Ucieczka taka jest niemożliwa, a radości nasze — jak mówił Faust — płyną z tego świata. Pozostaje tylko jedna droga: opanowanie stosunków społecznych, ukształtowanie ich w taki sposób, by tęsknota człowieka do wolności mogła znaleźć w nich oparcie, zaspokojenie i ochronę. Rzeczą najważniejszą jest to, by uniknąć zmechanizowania i zautomatyzowania jednostki, zapewnić jej harmonijny rozwój, nade wszystko zaś — rozwój jej życia duchowego. Sprawić, by ludzie odzyskali wiarę w żywe idee, a pogrzebali wiarę w dogmaty.

Według socjalizmu naukowego, zmienić radykalnie pozycję jednostki w zbiorowości można tylko poprzez radykalną rekonstrukcję samej zbiorowości w ten sposób, by mogła być przezwyciężona antynomia interesów jednostkowych i interesu publicznego. Klucz do rozwiązania tego problemu tkwi w połączeniu pełnej demokracji i rzetelnego humanizmu. W pierwszych latach swej działalności publicystycznej Marks pisał, że komunizm jako konsekwentny humanizm epoki nowoczesnej stanowi prawdziwe rozwiązanie konfliktu między człowiekiem a przyrodą oraz pomiędzy człowiekiem a człowiekiem.

Wyzwolenie od ekonomizmu nie może być skuteczne bez równoczesnego urzeczywistnienia humanizmu, bez reprodukcji żywych idei. Czy ludzie są zdolni jeszcze do tego? Czy odraza do skaz powstałych w rzeczywistości życia społecznego staje się wciąż jeszcze natchnieniem do rekonstrukcji starych lub rozwinięcia nowych idei? Wydźwignięcie się ducha ludzkiego jest możliwe nawet w przeżywanym dzisiaj kryzysie, gdy ludzkość zawisła nad przepaścią i gwałtownie oderwała się od dnia wczorajszego, zaś w tej chwili nie rysuje się przed nią jasno kształt dnia nowego. Człowiek już nieraz upadał i podnosił się.

Tylko społecznie można przezwyciężyć siły, które dominują nad nami i ograniczają możliwości rozwoju jednostki. „Społecznie" — to znaczy przy zachowaniu nadrzędności społeczeństwa nad elitami i aparatami rządzącymi. W zrealizowaniu społeczeństwa socjalistycznego widział Marks ukoronowanie procesu historycznego, znamionującego się postępem w realizacji demokracji, którą uznał za „pojęcie rodzajowe" ustroju państwowego.

W demokracji właśnie najwyższym prawem jest byt ludzki; demokracja sprzyjać będzie rozwojowi osobowości ludzkiej i wzbogaceniu jej wartości. Zdaniem Marksa, despotyzm jest jaskrawym zaprzeczeniem humanizmu, gdyż „despotyzm musi rządzić brutalnie i nie może być humanitarnym". Z całokształtu jego wywodów wynika, że w praktycznej realizacji praw i wolności obywatelskich w państwie socjalistycznym winien się urzeczywistnić postulowany przezeń „powrót do siebie jako do człowieka społecznego".

Tak ponętny i lapidarnie sformułowany program przebudowy społecznej, umożliwiającej pełne wyzwolenie człowieka, niełatwo jest jednak zrealizować, jak to ukazują choćby wydarzenia historyczne ostatniego stulecia. Rozsupłanie kłębka sprzeczności, występujących w coraz to nowej postaci w stosunkach międzyludzkich, nie sprowadza się w żadnym wypadku tylko do usunięcia sprzeczności ekonomicznych określonego typu historycznego (np. typu kapitalistycznego), gdyż nawet w wypadku względnego urzeczywistnienia społeczeństwa homogenicznego pod względem ekonomicznym pozostaną jeszcze inne czynniki, mogące stać się zarzewiem konfliktów międzyludzkich i międzygrupowych. Nie powinno się zapominać, że socjalizm naukowy w rozumieniu jego twórców w założeniach swych nie przekreślał roli czynnika duchowego w rozwoju stosunków społecznych. Człowiek nie jest dodatkiem do samoistnej ewolucji życia ekonomicznego. Dla osiągnięcia pełnego wyzwolenia człowieka wyzwolenie od ekonomizmu musi iść w parze z zapewnieniem wszechstronnego rozwoju osobowości ludzkiej i szerokim uwzględnieniem humanistycznych celów zrzeszenia społecznego. Wszak, zdaniem Marksa, dalekosiężnym, historycznym posłannictwem rewolucji proletariackiej miało być stworzenie zrzeszenia, w którym swobodny rozwój każdej jednostki będzie warunkiem wolności wszystkich. Nie da się zaprzeczyć, że stopień realizacji humanizmu socjalistycznego w państwie ludowym można mierzyć osiągnięciami w zakresie rozwoju i umacniania wolności obywatelskich, przy czym rzeczywisty rozmiar tych osiągnięć nie da się odczytać w odnośnych normach konstytucyjnych. Można go ustalić na podstawie ukształtowanej praktyki ich realizacji. Wspomniany wyżej, a postulowany przez Marksa, „powrót do siebie jako do człowieka społecznego" ujawnia się w obiektywnym związku dwóch stron jednego i tego samego procesu: a) poszerzenia sfery wolności obywatela dla coraz pełniejszego rozwoju jego osobowości; b) wykorzystania wartości i twórczych możliwości osobowości ludzkiej w interesie prawidłowego i harmonijnego rozwoju społeczeństwa.

System politycznej organizacji społeczeństwa przemożnie rozstrzyga o treści, zakresie i sposobie realizacji praw i wolności obywatelskich. Płynie stąd wniosek, że w systemie tych praw i wolności należne miejsce

winny znaleźć prawa polityczne obywateli. Z punktu widzenia zagwarantowania społecznej kontroli nad realizacją wszystkich praw i wolności obywateli jest to kategoria praw o znaczeniu podstawowym, rozstrzygającym dla określenia rzeczywistego, a nie urojonego stosunku państwa do obywatela, pośrednio zaś — rzeczywistego charakteru samej instytucji praw i wolności obywatelskich. Proces umacniania demokracji socjalistycznej może być tylko systematycznym i rzetelnym urzeczywistnieniem marksistowskiego postulatu nadrzędności społeczeństwa nad państwem. Tylko w takich warunkach, gdy społeczeństwo („lud pracujący") jest faktycznym gospodarzem kraju, istnieją realne szanse niehamowanej realizacji praw i wolności obywatelskich we wszystkich dziedzinach.

Biorąc pod uwagę obiektywnie określone miejsce jednostki we współczesnej cywilizacji, należy rozwinąć świadomą działalność, zmierzającą do przeciwdziałania pochłonięciu jednostki przez gigantyczny rozwój techniki i jej zabłąkaniu się w świecie maszyn. Szczególnie zalecić tu należałoby szereg środków działania w różnych dziedzinach życia (w ekonomice, polityce, wychowaniu etc.). W ramach krótkiego szkicu można tylko przykładowo wskazać na niektóre z nich, nie kusząc się o rozwinięcie tak szerokiego i złożonego problemu.

Jeżeli ostatnio nauki techniczne w społecznych wymiarach (i w ogólnym odczuciu potrzeb społecznych) uzyskały prymat nad naukami humanistycznymi, to bynajmniej dalsze pogłębianie się tego zjawiska nie jest równoznaczne z pożytkiem człowieka. Istnieją zaś niewątpliwie potrzeby jako też możliwości takiego pokierowania rozwojem nauki, by nasycić ją w szerszych rozmiarach rzetelną treścią humanistyczną. Także i w interesie lepszego spożytkowania zdobyczy nowoczesnej techniki. Wyjdą one na dobro ludzkości pod warunkiem, że rozsądnie pokieruje nimi człowiek. Na razie obserwujemy dysproporcję zachodzącą między opanowaniem przyrody rozpościerającej się poza człowiekiem a opanowaniem jej we „wnętrzu" człowieka. Takie modyfikacje w „ukierunkowaniu" dalszego rozwoju nauki pomocne okażą się przy wychowaniu młodego pokolenia w duchu poczucia sprawiedliwości, poszanowania godności ludzkiej i życzliwości do innych, w imię wspólnej sprawy ludzkiej.

Szerzej należy otworzyć drogę poczynaniom zmierzającym do ożywienia inicjatywy społecznej w zakresie życia publicznego, jak również do rozszerzenia i umocnienia kontroli społecznej nad aparatem administracyjnym. Odpowiadają żywym i pilnym potrzebom teraźniejszości podnoszone u nas szeroko postulaty wzmocnienia pozycji instytucji przedstawicielskich i uelastycznienia ich składu w oparciu o swobodną decyzję obywateli. O tych i innych postulatach, dotyczących racjonalizacji mechanizmu państwowego, mówi się zresztą dzisiaj często i szeroko.

Trudna to epoka i niełatwe to problemy. Ale palącym i najważniejszym zadaniem naszego wieku jest to jedno: u r a t o w a ć c z ł o w i e k a.

РЕЗЮМЕ

В работе пытаются получить синтез формирования отношения личности к государству во время современной цивилизации, надеясь, что установление некоторых закономерностей в формировании этого отношения может составлять исходный пункт для общего определения перспектив дальнейшего эволюционирования судеб личности, связанных с судьбами развития цивилизации. Сферу основных прав и свобод гражданина в государстве определяет господствующая политическая идеология, но каждая политическая идеология обусловлена по своему содрежанию особенными признаками актуального периода развития цивилизации. Какие же это особенные признаки общественной цивилизации и каким образом они отражаются на пределы автономии личности. Чтобы избежать недоразумений, автор приводит в работе свое мнение, по которому культура — это повторяющаяся каждый раз, исторически определенная целость общественной жизни, охватывающая в своем единстве как область идейной репродукции (культура *sensu stricto*), так и область материальной репродукции. Вторая область — это, именно, цивилизация.

Зарождение цивилизации и ее возможности развития коренятся, значит, в духовной сфере жизни человека. Она существует благодаря человеку, но сама, в свою очередь, влияет на содержание его духовной жизни и определяет способ переживания событий. Цивилизация представляет собой историческое развитие человека. Здесь возникает, однако, вопрос, какие моменты определяют особенности и единство определенной цивилизации. Относительно принятой дефиниции цивилизации о особенностях такой будет решать круг основных идей, соответственно которым сформировалась и развилась соответствующая им цивилизация. Признавая относительность и конвенционализм обособления определенных комплексов цивилизации, принимается, что великие индустриальные революции (в этом отношении XX век является продолжением XIX века) положили начало и развернули современную цивилизацию — цивилизацию машин — небывалого уплотнения и концентрации общественной жизни, примата ориентации на коллективность над ориентацией на индивидуальность человека.

Это доминирующая черта современной цивилизации: ошеломляющий темп механизации отражается на развитии индивидуальности человека. Умный человек преображается в человека, строящего машины, и, в свою очередь, выручаемый ими тогда, когда они способны образовать экземпляры собственного вида. Машины стают похожими на человека, а человек стает похожим на машины при покорении природы.

Потребности организации и управления современной общественной продукцией требуют координации массовых действий, навязывания решений, выходящих из руководящего центра, в результате чего связь между людьми стает все крепче и уменьшается поле автономии личности. Увеличивается дистанция между массами и их руководителями и предводителями, зато уменьшается роль анонимных личностей в массе. Растет роль групп и элит, руководящих движением масс; возрастает также могущество государства в современной цивилизации.

Возникает вопрос, какие в этих условиях имеются возможности поднятия позиции личности и гарантирования прав человека. Однако, человек не может уйти сам в себя. Остается как реальная возможность (трудно сказать, можно ли ее практически осуществить): формирование общественных отношений так, чтобы тоска человека по свободе могла найти в них эффективную опору, удовлетворение и защиту. Самым главным является то, чтобы избежать автоматизации человека, обеспечить ему гармоническое развитие, прежде всего, развитие духовной жизни, сделать так, чтобы люди обрели веру в живые идеи и погребли веру в догматы.

RÉSUMÉ

Cet article est un essai de synthèse sur la formation du rapport de l'individu à l'État à l'époque de la civilisation contemporaine. L'auteur espère que la détermination de certaines régularités dans la formation de ce rapport puisse être un point de départ à la définition générale des perspectives de l'évolution future du sort de l'individu accouplé à celui du développement de la civilisation. Le domaine des droits et des libertés de l'individu dans l'État est défini par l'idéologie politique dominante, mais toute idéologie politique est conditionnée dans son contenu par les symptômes particuliers du développement actuel de la civilisation. Quels sont ces signes distinctifs spécifiques de la civilisation sociale et de quelle façon projettent-ils sur les limites de l'autonomie de l'individu? Pour éviter les malentendus, nous citons notre opinion selon laquelle la culture c'est l'ensemble de la vie sociale, historiquement défini, comprenant dans son unité aussi bien le domaine de la reproduction des idées (culture *sensu stricto*) que les domaines de la reproduction matérielle. Ce deuxième domaine c'est justement la civilisation.

Le germe de la civilisation et ses capacités de développement se trouvent donc dans les couches intellectuelles de la vie de l'homme. Elle existe grâce à l'homme, mais, à son tour, elle influence le contenu de sa vie intellectuelle et définit le mode de vivre. C'est à cause de la civilisation que l'homme devient un être historique. Il faut pourtant répondre ici

à la question quels sont les moments qui marquent la particularité et l'unité d'une certaine civilisation. Conformément à la définition admise pour la civilisation, le caractère particulier de ce type sera défini par le cercle d'idées fondamentales selon lesquelles s'est formée et développée la civilisation qui leur correspond. Envisageant le caractère conventionnel et la relativité de délimitation de certains complexes de civilisation, nous admettons, que les grandes révolutions industrielles (et à cet égard le XX-e s. est une continuation du XIX-e s.) ont initié et développé la civilisation contemporaine qui est celle des machines, celle d'une grande concentration de la vie sociale, celle de la prépondérance d'orientation pour la collectivité sur l'orientation pour la personnalité de l'homme.

Voici le trait distinctif primordial de la civilisation contemporaine : une vitesse étourdissante de la mécanisation trouve son reflet dans le domaine du développement de l'individualité humaine. Un homme intelligent se transforme en celui qui construit les machines et, à son tour, il est remplacé par ces machines car elles sont capables à produire les exemplaires de leur genre aussi. Les machines lui ressemblent et lui, il devient pareil aux machines dans l'oeuvre de la domination des forces de la nature.

Les besoins de l'organisation et de la direction de la production sociale contemporaine exigent la coordination des actions en masse, l'imposition des décisions venant du centre principal de dispositions, et, en conséquence, le lien interhumain devient de plus en plus fort, tandis que la marge d'autonomie de l'individu se rétrécit. La distance entre les masses et leurs dirigeants ou chefs augmente, mais le rôle des individus anonymes dans la masse est réduit de plus en plus. En même temps on observe l'augmentation de l'importance des groupes et des élites régissant le mouvement de masse. Il y a également une omnipotence de l'État dans la civilisation contemporaine.

Une question s'impose : quelles sont les chances, dans ces conditions, d'améliorer la position de l'individu et de garantir les droits de l'homme? La fuite de l'homme dans la solitude interne n'est pas possible. Il reste comme une chance réelle (bien qu'il soit difficile de dire qu'elle est réalisable pratiquement) : la formation des rapports sociaux de sorte que la tendance de l'homme à la liberté puisse y trouver un appui efficace, une satisfaction et une protection suffisantes. Le plus important est d'éviter l'automatisation de l'homme, garantir à l'homme un développement harmonieux, et surtout — celui de la vie intellectuelle. Il faut que les hommes regagnent la foi en des idées vivantes et abandonnent leur foi en des dogmes.

Papier druk. sat. III kl. 80 g | Format B5 (70×100) | Stron druku 16
Annales UMCS 1971 | Drukarnia Uniwersytecka w Lublinie | Zam. nr 155 z 8 VI 1971
Nakład 600+100. B-5 | Maszynopis otrzymano w czerwcu 1971 | Druk. ukończ. w lutym 1972